

Garaudy, Roger

Exposé sur la relation de l'antiquité classique à nos jours : (discours prononcé à l'ouverture du Congrès à Brno)

Organon 4, 5-14

1967

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Roger Garaudy (France)

EXPOSÉ SUR LA RELATION DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
À NOS JOURS

(DISCOURS PRONONCÉ À L'OUVERTURE DU CONGRÈS À BRNO)

Mon seul titre à être parmi vous c'est que je salue avec joie la volonté de nos amis tchécoslovaques de marquer une étape du renouveau des humanités classiques dans l'enseignement de leur pays et d'équilibrer ainsi ce qui risquerait d'être unilatéral dans une culture fondée sur les seules disciplines techniques et scientifiques en donnant une impulsion nouvelle aux études gréco-latines.

Le titre même de ce colloque souligne le sens de cette initiative: nous ne pouvons pleinement prendre conscience de la nouveauté de l'humanisme de notre temps que si nous savons découvrir les points de référence des humanismes anciens.

La préoccupation principale des intervenants étant de dégager ce qui est vivant aujourd'hui encore dans l'héritage de l'antiquité gréco-romaine, je voudrais simplement vous soumettre quelques réflexions sur ce qui me paraît distinguer fondamentalement la conception de l'homme et de l'humanisme dans l'antiquité classique, de celle que nous pouvons avoir en ce dernier tiers du XX^e siècle.

*

La caractéristique fondamentale et constante de la sagesse antique gréco-romaine est de situer et de définir l'homme par rapport à un ordre dans lequel il s'insère, une totalité dont il est un moment ou une partie, qu'il s'agisse du cosmos ou de la cité, de l'ordre de la nature ou de l'ordre des concepts.

De Thalès à Démocrite le monde est conçu comme un être donné. L'homme peut le connaître dans sa réalité dernière et, par ce savoir, atteindre la plus grande dignité accessible à un homme: la conscience de son destin et le bonheur.

De Platon aux stoïciens, c'est le savoir encore qui libère et conduit à la maîtrise de soi et à la félicité, même si c'est à travers des conceptions différentes de la réalité dernière qui peut être sensible ou intelligible, ordre de la nature ou ordre des concepts.

A la charnière de ces deux grands courants de la pensée antique, Socrate, plus que tout autre, fait de se savoir, qui est la clé de voûte de l'humanisme antique, la fin suprême de l'homme, le moment où, se ressaisissant à partir de la nature, il prend conscience que cette rationalité du monde est la loi même de son esprit, et où l'essentiel devient précisément cette conscience de soi, cette découverte du sens, c'est-à-dire encore de l'ordre rationnel.

Cette connaissance de soi qui pourrait conduire à l'individualisme et au repliement solitaire, demeure au contraire conscience profonde que la présence en l'homme de la raison n'est possible que parce que cet homme appartient à la cité et que cette cité l'habite.

Dans cette philosophie de l'être, l'homme est d'autant plus grand qu'il est davantage ce qu'il est, par sa conscience de cet être, par sa participation à cet ordre.

Le christianisme constitue d'abord une rupture par rapport à cette conception hellénique du monde. Prolongeant le judaïsme, il substitue une philosophie de l'acte à une philosophie de l'être: dans cette philosophie de l'acte dominée non par la notion d'ordre rationnel mais par celle de création, la valeur de l'homme est d'avoir conscience non plus de ce qu'il est, mais de ce qu'il n'est pas, de ce qui lui manque.

Avec Saint Augustin l'homme ne se mesure pas aux dimensions de la terre et des astres, ni selon les règles de la cité ou d'une universalité quelconque. Il existe non comme partie d'une totalité de la nature ou des concepts, mais dans sa particularité, comme subjectivité, comme intériorité, en fonction de l'interpellation du Dieu qui l'habite et qui l'arrache à tout «ordre» donné: «Nous dépassons les bornes étroites de notre science, — écrit Saint Augustin (*De anima et ejus origine*, L. IV, ch. VI, 8), — nous ne pouvons pas nous emparer de nous-mêmes, et pourtant nous ne sommes pas hors de nous.»

A cette conquête de la subjectivité et de l'intériorité, par sa réaction violente contre la sagesse païenne, le christianisme primitif sacrifie volontiers la rationalité si patiemment conquise par l'humanisme esthétique et rationnel de la pensée grecque. Au IV^e siècle Lactance, dans son *Institution divine* (II, 5) oppose à la nécessité des stoïciens, à leur conception de l'ordre et du rationnel, la libre volonté divine.

Le monde n'est plus le déploiement nécessaire d'une loi rationnelle mais un don d'amour.

De cette conception nouvelle du monde découle une conception nouvelle de l'homme: il ne vise plus à la grandeur de s'égaliser, par le savoir, à l'ordre éternel du «cosmos» et à la loi souveraine de la cité.

Sa valeur infinie, c'est d'être, à l'image de Dieu, à son tour créateur et capable de don et d'amour, en face d'un avenir absolu qui n'est pas prolongement logique du passé au moment d'une totalité donnée, mais possibilité de commencer une vie nouvelle à l'appel d'un Dieu qui n'est plus totalité, ni concept, ni image harmonieuse et finie de l'ordre humain, mais à la fois Dieu personne et Dieu caché, qu'aucun savoir ne nous livre, et auquel la foi seule ouvre l'accès, toujours dans l'angoisse et le doute.

L'antiquité gréco-romaine d'une part, et l'antiquité judéo-chrétienne d'autre part, ont ainsi mis à jour, mais séparément, en opposition radicale, deux exigences de tout humanisme: celle d'une maîtrise rationnelle du monde et celle d'une initiative historique proprement humaine.

Le problème et le programme de l'humanisme sera désormais de tenir les deux bouts de la chaîne, dussions-nous en être écartelés.

La Renaissance n'y est pas parvenue. Car elle a vu renaître une fois encore séparément, avec l'humanisme, toutes les ambitions gréco-latines de maîtrise du monde, à la fois rationnelle et mathématique, technique et expérimentale, et avec la Réforme, toutes les angoisses judéo-chrétiennes nées d'une vocation divine et infinie de l'homme, et de son irrémédiable limitation, avec la théologie du péché et de la grâce chez Luther ou de la prédétermination chez Calvin.

Les plus grands ont formulé le problème sans le résoudre: Pic de la Mirandole, dans son *De magnitudine hominis*, exprime paradoxalement en langage chrétien la prétention de Prométhée: «Nous ne t'avons donné, Adam, ni une forme, ni une place déterminée dans le monde, mais des yeux pour le voir et des mains pour le pétrir, afin qu'il ne dépende que de toi de t'abaisser au niveau inférieur des brutes ou de t'élever au niveau supérieur des êtres divins.» Dans cette merveilleuse promesse d'un grand humanisme se trouvent juxtaposés, mais sans lien, le sens grec de la liberté qui est savoir et puissance, et le sens chrétien, qui est don, puisque cette liberté du savoir et de la puissance est octroyée à l'homme par Dieu. Le même dualisme irrésolu subsiste chez Descartes forgeant les instruments rationnels et l'harmonie dernière. Fichte vieillissant, passe d'une «Doctrine de la science», fondée sur un acte libre de la raison, à un mysticisme en lequel finalement la science et la raison sont subordonnées à la foi et la création libre de l'homme au consentement et à la volonté de Dieu.

L'équilibre goethéen et chrétien du savoir et de la liberté demeure encore un rêve et une promesse, le plus beau rêve et la plus belle promesse de l'humanité mais un rêve toujours renaissant et toujours en sursis.

L'équilibre goethéen et chrétien du savoir et de la liberté demeure rationnel hégélien de la nature et de l'histoire, et, d'autre part avec la revendication kierkegaardienne à la fois de la subjectivité radicale, en sa particularité, et de la transcendance.

*

Avec Marx cette tentative se réalise à partir de bases concrètes.

Le point de départ de Marx est celui de la philosophie allemande de Kant et de Fichte, avec sa volonté de ne sacrifier ni la raison à la liberté ni la liberté à la raison, ni la science à la possibilité de l'initiative historique, ni l'initiative historique à la science.

Les hommes font leur propre histoire, mais ils la font dans des conditions déterminées et pas arbitrairement.

Par là même est ouverte une voie nouvelle à la solution du problème des rapports de la liberté et de la raison, puisque ni l'une ni l'autre ne sont posées et opposées métaphysiquement mais, au contraire, dans leur développement historique.

L'humanisme de Marx se distingue de toutes les formes antérieures de l'humanisme par sa conception historique et militante de la réalisation historique, toujours en croissance, de «l'essence de l'homme». Faire de chaque homme un homme, c'est-à-dire un créateur, sur tous les plans: économique, politique, culturel, tel est l'objectif premier de cet humanisme militant.

*

Est-ce à dire, pour autant, que le marxisme se donne une doctrine achevée et définitive? — en aucune façon.

Dans de nouvelles conditions historiques et dans un nouveau rapport de forces entre les classes, il a posé avec force ce problème et jeté les bases d'un humanisme réel.

Le mouvement actuel de la société et de son histoire, des sciences, des techniques et des arts, de la morale même, confirme les thèses majeures de Marx, et, en même temps, permet de leur donner un développement nouveau.

1. La différence la plus profonde entre l'humanisme antique et l'humanisme moderne auquel le marxisme a donné l'impulsion première, découle d'une conception nouvelle du réel. L'humanisme ancien, jusqu'au milieu du XIX^e siècle, jusqu'au marxisme (et pour ceux qui ont méconnu le marxisme, jusqu'au milieu du XX^e siècle) était fondé sur l'idée que la vérité, comme la beauté d'ailleurs ou la moralité, était la conformité de nos actions à un «ordre» (au sens de loi, d'harmonie ou de commandement).

Or dans notre représentation scientifique du monde, il apparaît comme de plus en plus difficile et, finalement, impossible, de séparer radicalement dans l'objet ce qui serait la chose «en soi», sans nous, et la connaissance que nous en avons, c'est-à-dire d'isoler la «chose» de l'ensemble des opérations techniques ou conceptuelles par laquelle nous

la pensons et l'expérimentons. Ceci n'implique nullement le glissement idéaliste au terme duquel nous ne verrions plus dans l'objet qu'une construction de notre esprit. Car s'il est juste de dire, avec Bachelard, que tout fait scientifique est «une touffe de concepts», il convient d'ajouter que la réciproque n'est pas vraie. Il s'agit seulement de prendre conscience de cette situation: à l'étape actuelle des sciences nous ne pouvons pas isoler comme deux termes qui se feraient vis à vis, le reflet construit et le fait objectif, comme on sépare un gâteau de son moule. Les lois scientifiques ne sont pas la copie d'une raison archétypale, comme les Idées de Platon, ni la copie de lois absolues d'une nature en soi dont je ne sais quel Dieu serait le législateur primordial. Les lois scientifiques ne sont la copie de rien: elles sont des constructions de notre esprit, toujours approximatives et provisoires, nous permettant d'avoir prise sur une réalité que nous n'avons pas créée et dont la pratique seule, l'expérimentation méthodique, nous garantit que nos modèles correspondent dans une certaine mesure à sa structure, sont au moins «isomorphes» sous un certain point de vue.

Le rationnel est, de plus en plus, l'opérationnel. Comme l'écrit Van Lier (*Les humanités du XX^e siècle*): «La théorie physique ne donne plus à voir: elle édifie une structure mathématique dont l'intelligibilité est moins dans la représentation que dans l'acte.»

Répétons-le: ce qui est mis en cause par le développement actuel des sciences, ce n'est pas la «chose en soi», c'est la conception traditionnellement dogmatique de cette «chose en soi». Cette conception est dogmatique lorsqu'elle confond la «chose en soi» avec la représentation qui nous est donnée de la matière par la science à telle ou telle phase de son développement, lorsqu'elle tient pour vérité absolue et définitive ce qui n'est que modèle approximatif et provisoire.

Paul Ricoeur s'attaquant à une conception dogmatique de la transcendance d'en-haut, écrit très fortement (*De l'interprétation*, p. 159) que «la religion est la réification et l'aliénation de la foi». Définissant «l'horizon» comme «la métaphore de ce qui s'approche sans jamais devenir objet possédé» (p. 505), il montre que «l'idole est la réification de l'horizon en chose» (p. 510).

Transposant sa démonstration sur la théologie dialectique, de la „transcendance d'en-haut” (celle qui postule un Dieu cerné de traits immuables) à la «transcendance d'en bas» (celle qui postule une matière définie à partir d'éléments derniers et de lois éternelles), je dirais volontiers que le dogmatisme, en philosophie, commence lorsque «la fonction d'horizon» déchoit en «fonction d'objet». Le scientisme est la réification et l'aliénation de la science: il substitue la prétention du savoir absolu à la raison dialectique qui conçoit la «chose en soi» comme l'horizon de mes visées et de mes constructions.

Les arts contemporains nous donnent une conscience directe de cette

inversion d'attitude dans la conception de la nature: ni le tableau ni le roman ne se donnent pour tâche de reproduire ni une nature naturée par les procédés du réalisme traditionnel, ni une nature naturante dont on re-trouverait les normes formelles, les «canons» ou «les nombres d'or». L'artiste s'efforce au contraire de découvrir un langage capable de nous suggérer que le monde est toujours en train de se faire avec la participation de l'homme, dans une dialectique vivante où le projet et le donné «s'autorégulent» mutuellement, selon l'expression de Van Lier.

La remise en cause de la perspective classique et d'un espace traditionnellement tenu pour «naturel» et immuable, d'Euclide à Newton, et d'Apelle à Raphael, dans un mouvement qui prend une conscience croissante de lui-même, de Cézanne au cubisme, révèle la part d'initiative humaine et de construction dans ce que l'on tenait pour une «donnée» de fait. Il en est même pour le temps romanesque dont les postulats anciens de continuité linéaire et d'irréversibilité sont remis en cause dans les dernières oeuvres d'Aragon comme d'ailleurs dans le «nouveau roman».

Les mêmes remarques vaudraient pour la morale qui apparaît de moins en moins comme observation et observance de règles et de plus en plus comme invention de ces règles, non dans un arbitraire nietzschéen ou un nihilisme gidien, mais dans une rigoureuse discipline de construction et de création aussi exigeante que celle des arts, elle aussi dans le prolongement et le dépassement d'une histoire.

2. Le deuxième trait distinctif de cet humanisme moderne, par rapport à l'ancien, c'est le pluralisme. Il découle lui aussi de la conception nouvelle du réel. Déjà Bachelard avait caractérisé la théorie de la connaissance contemporaine des quanta et de la relativité comme «non-cartésienne», en ce sens qu'elle a renoncé à la tentative de découvrir des «éléments premiers», soit dans la nature, comme par exemple les atomes «insécables» de Démocrite, soit dans la pensée, comme par exemple les concepts d'Aristote ou les «natures simples» de Descartes.

Par là même est exclue la prétention de procéder par voie de déduction univoque à partir de ces principes pour rejoindre au niveau des conséquences ultimes, le «concret» devenu entièrement transparent à la pensée si bien que Hegel a succombé à la tentation de mettre un signe d'égalité entre la reconstruction conceptuelle du réel et sa construction effective, déploiement de l'esprit absolu.

Enfin s'évanouit l'ambition de saisir le réel comme une totalité close, dans un réseau de concepts constituant un système achevé. Ni la géométrie, ni la physique mécaniste de Laplace, ni le ciel newtonien — pas plus d'ailleurs que l'économie politique de Smith, que la psychologie atomiste ou l'histoire mécaniste de Taine, ou la sociologie d'Auguste Comte et de Durkheim — n'ont pu résister à l'épreuve d'un développe-

ment accéléré des sciences de la nature et des sciences humaines mettant à nu le caractère relatif, historique, de leurs postulats méthodologiques.

Le progrès scientifique s'opère non pas à partir de principes immuables pour aboutir, à travers des déductions linéaires, à une totalité systématique achevée, mais par voie de réorganisations globales de l'ensemble du champ conceptuel.

Il peut en effet arriver qu'à partir d'hypothèses différentes, voir opposées, et par la construction de «modèles» différents soient atteints des aspects divers, partiels, de la réalité. C'est pourquoi le «pluralisme» des écoles scientifiques et artistiques est une condition première d'un développement sain des sciences et des arts.

Le pluralisme ici ne conduit nullement au scepticisme ou à l'éclectisme, pas plus que la relativité ne conduit au relativisme, ni la dialectique à la sophistique: il résulte nécessairement de la conception nouvelle du réel, qui n'est plus celle du matérialisme dogmatique, et de la conception nouvelle de la raison dialectique qui n'est plus celle du rationalisme dogmatique.

La morale à son tour, et, plus généralement notre conception des rapports avec les autres, en sont profondément affectées. Il ne peut être question de je ne sais quelle «tolérance» purement statique, négative et toujours provisoire. Dans la perspective dogmatique en effet la réalité étant une et déjà faite et la vérité sa copie fidèle, celui qui refuse de la voir ne peut-être que malade ou de mauvaise foi, la tolérance à l'égard de ses fantômes, de ses erreurs ou de ses refus ne peut donc conduire qu'à une attitude pédagogique, thérapeutique, et, éventuellement, répressive.

A l'inverse de cette «tolérance» le dialogue, fondé sur une théorie dialectique de la connaissance, mettant en évidence le «moment actif» de la connaissance dans la construction de «modèles» destinés à saisir les aspects divers d'une réalité toujours plurielle, implique que nous avons quelque chose à apprendre de l'autre chercheur, même s'il part d'hypothèses différentes des miennes. La confrontation expérimentale seule permettra d'intégrer dans une théorie unitaire plus compréhensive, dans un modèle plus complexe ce qui n'était que vérités partielles et unilatérales dans nos conceptions de départ.

3. Le troisième trait de cet humanisme moderne, et découlant des deux premiers, c'est le rôle désormais primordial qu'y joue la notion de «structure».

Dans la tradition de l'antiquité classique, de Thalès à Parménide et d'Aristote à Lucrèce, le problème premier est celui de l'Être. Ce problème demeure, dans ses traits essentiels, chez les scolastiques comme chez Descartes.

C'est seulement avec Kant et Fichte qu'une philosophie de l'acte devient rivale de la philosophie de l'être.

Le succès du «structuralisme» s'explique à la fois parce qu'il est une philosophie correspondant à la conception du monde qui se dégage, au milieu du XX^e siècle, du développement de l'ensemble des sciences de la nature et des sciences humaines, et parce que, de cette conception du monde, découle une méthode de recherche dont les applications aux disciplines les plus diverses se sont révélées très riches, comme celles de la cybernétique. La fécondité de la méthode étant d'ailleurs plus grande encore lorsque structuralisme et cybernétique opèrent leur jonction dans une théorie dialectique de l'information.

La notion de «structure», au sens actuel du terme, véhicule une philosophie. Disons en première approximation: une philosophie dont la catégorie fondamentale n'est plus celle d'être mais celle de relation. Le lien de cette orientation avec le caractère «opérateur» de la connaissance est aisément décelable: si la réalité ne peut se définir en dehors des opérations techniques ou intellectuelles par lesquelles nous la comprenons et la manions, la grande affaire du savoir n'est plus de parvenir à la contemplation d'éléments premiers ou de principes ultimes, mais de construire le réseau des relations par lesquelles chaque moment prend un sens et une réalité en fonction du rôle qu'il joue à l'intérieur de la totalité.

De la conception moderne, opérationnelle, de la raison, découle nécessairement l'idée maîtresse du structuralisme: celle de la primauté de la relation par rapport à l'être et du tout par rapport aux parties. Car il ne s'agit plus de remonter à des éléments premiers pour ne concevoir la relation que comme un rapport extrinsèque et subordonné aux éléments, mais au contraire de reconnaître que ce qu'il est convenu d'appeler l'élément, n'a de sens et de réalité que par le noeud des relations qui le constituent. Le structuralisme, en toutes disciplines, succède à l'atomisme.

Ferdinand de Saussure en a donné la formule fondamentale à propos de la linguistique: «C'est une grande illusion de considérer un terme simplement comme l'union d'un certain son avec un certain concept. Le définir ainsi ce serait l'isoler du système dont il fait partie, ce serait croire qu'on peut commencer par les termes et construire le système en en faisant la somme, alors qu'au contraire c'est du tout solidaire qu'il faut partir, pour obtenir par analyse les éléments qu'il renferme» (*Cours de linguistique générale*, 4^e édition, p. 157).

De Saussure établit, à partir de l'étude de la langue, deux principes d'une portée qui dépasse la linguistique et qui s'applique à tous les domaines de la culture, de la science aux arts: les unités ne peuvent se définir que par leurs relations; elles sont des formes et non des substances.

La science qui a progressé le plus vite depuis le début du XX^e siècle, et qui a le plus contribué à transformer l'image traditionnelle de la ma-

tière, la physique, fournit une illustration saisissante de cette inversion de perspective: la physique nucléaire et relativiste ne conçoit plus la matière comme un ensemble d'atomes, particules compactes ou billes insécables dans lesquelles il ne se passerait rien et reliées entre elles par des relations externes à la manière des atomes de Lucrèce, mais comme des champs d'énergie dans lesquels se nouent et se dénouent en des points singuliers, comme se font et se défont les vagues dans la mer, des forces et des tensions qui parcourent le champ tout entier.

Le triomphe d'une telle orientation sonnait le glas de tous les empirismes, de tous les positivismes, de tous les scientismes, avec leur conception «chosiste» et dogmatique du «fait» et de la «loi» comme rapport constant entre les «Faits».

Les sciences humaines en reçoivent une impulsion bienfaisante dans la lutte contre l'atomisme ancien, sociologie comme psychologie.

Le marxisme, dont le fondateur avait posé ce principe de base: «l'individu est l'ensemble de ses relations sociales», (3^{ème} thèse sur Feuerbach) pouvait prouver là à la fois une confirmation de l'une de ses thèses majeures et un riche développement de la notion de «structure» employée par Marx dans son *Introduction à la critique de l'économie politique* où il insiste si fort sur la prédominance du tout sur les parties et des relations sur les individus.

Le structuralisme permet de combattre à la fois la conception idéaliste et métaphysique d'une «essence de l'homme» définie en dehors des rapports sociaux et de l'histoire, et la conception mécaniste et positiviste d'une essence des choses définie une fois pour toutes en dehors des «modèles» scientifiques qui nous permettent de saisir le réel et de lui donner un sens en fonction de tout un système organique de concepts, système qui a une histoire et qui est soumis, dans le développement de cette histoire, à des révisions et des réorganisations globales ne laissant en dehors d'elles aucun principe ou aucun élément. Le structuralisme est ainsi un excellent antidote contre le dogmatisme.

Antidote aussi contre la tentation positiviste d'expliquer toujours le supérieur par l'inférieur, le système par l'élément, en méconnaissant ce qui, dans le tout, est irréductible aux parties qui le composent, et qui est précisément la structure, c'est-à-dire le système des rapports dont chaque élément reçoit son sens et sa réalité.

Cette notion de «structure» s'est enrichie des apports d'autres sciences, en précisant ses relations avec la *Gestalt* en psychologie, avec la théorie des «groupes» en mathématiques, avec la notion de «modèle» en cybernétique, comme avec celle d'organisation en biologie, de «forme» en esthétique, et avec tout l'ensemble des découvertes, de la chimie à l'économie politique et de la physique aux beaux-arts.



Il y a là, pour le marxisme, une source de développement de son propre humanisme à partir d'une conception du monde et de l'homme correspondant à l'orientation contemporaine des sciences et des arts.

Les perspectives ouvertes à la recherche par un marxisme ayant intégré les apports du structuralisme et de la cybernétique, permet d'écarter les interprétations dogmatiques, mécanistes, chosistes du matérialisme et les interprétations également dogmatiques, spéculatives, théologiques, de la dialectique. Il permet de saisir le monde et de concevoir l'homme et son action créatrice, dans une perspective correspondant à l'esprit de notre temps, à l'élaboration d'un nouvel humanisme, intégrant tout l'acquis de l'humanisme gréco-romain et de l'humanisme judéo-chrétien, et les dépassant l'un et l'autre dans une synthèse nouvelle de la nature et de l'homme, du monde extérieur et de la subjectivité, de la loi nécessaire et de la liberté.

Ce qui donne, à mon sens, tout son prix à l'initiative de cette conférence internationale sur les antiquités greco-latines dans un pays socialiste, c'est qu'elle exprime une volonté de ressourcement du marxisme dans les humanités classiques.

A notre époque où l'horizon de l'humanisme du fait de l'immense mouvement de décolonisation s'est brusquement élargi, aucun humanisme ne peut prétendre à l'universalité s'il ne sait intégrer les valeurs élaborées dans les aires de culture non occidentale: en Asie, en Amérique latine, en Afrique.

Le marxisme lui-même risquerait de devenir «provincial» s'il ne savait s'enraciner dans la culture de tous les peuples et de tous les temps, s'il ne savait intégrer le riche héritage de l'antiquité gréco-romaine comme d'ailleurs de la riche tradition judéo-chrétienne et les valeurs de l'Afrique et de l'Orient.

Nous sommes reconnaissants à nos amis tchécoslovaques d'avoir donné par leur volonté d'accorder dans leur pays une place nouvelle aux humanités classiques et par l'initiative de cette conférence internationale à Brno ce premier exemple de notre volonté commune de contribuer à la réalisation du projet toujours en croissance et toujours en sursis, d'un humanisme authentiquement universel.